UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE PATRISTIQUE

SUR LA

DOCTRINE DU SAINT-ESPRIT

DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 12 février 1864, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

PAUL ÆSCHIMANN,

NÉ A LYON (RHÔNE).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.

1864.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0018

A MON PÈRE.

A MA MÈRE.

P. ÆSCHIMANN.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
N.
} Professeurs de la Faculté

WEBER, professeur suppléant.

M. RICHARD, Président de la soutenance.

MM. RICHARD,
WEBER,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

Avant-propos.

Nous avons entrepris cette étude à un point de vue tout historique et non dans le but d'établir ou de corroborer des opinions dogmatiques préconçues.

Désireux de contempler le premier travail de la réflexion sur les vérités de l'Évangile, de saisir la marche de la pensée chrétienne chez les premiers théologiens dont les doctrines ont revêtu une forme systématique, nous avons cherché un sujet qui, par son histoire nous permît d'assister aux développements successifs d'une vérité chrétienne.

Si la doctrine du Saint-Esprit a fixé notre choix de préférence à toute autre doctrine, c'est qu'en premier lieu elle nous a paru d'un haut intérêt: la grande place qu'elle occupe dans nos saints livres, le rang que lui ont assigné plus tard les théologiens et l'Église, le désir que tout chrétien doit éprouver d'arriver à des idées claires et précises sur une vérité aussi fondamentale, tout cela est bien propre à justifier une étude qui s'attache à suivre pendant trois siècles la destinée d'une doctrine d'une importance aussi réelle.

De plus aucun travail spécial, à nous connu, n'a été publié sur ce sujet; aussi avons-nous cru intéressant de nous livrer à des recherches qui, si elles ne contribuent pas à jeter quelque jour sur la doctrine professée par les plus illustres docteurs de la primitive Église, auront toujours l'avantage de nous avoir fait connaître cette période si féconde en dogmes de toute espèce.

Notre méthode est exclusivement historique. Ayant égard à l'ordre chronologique d'abord, nous examinerons dans quelles circonstances, sous quelles influences ont écrit tel et tel père; nous rechercherons soigneusement la cause première de chaque conception, de chaque système; nous laisserons à chacun des auteurs ce qui lui appartient, sans vouloir prêter à ses idées dogmatiques ni plus ni moins de clarté et de profondeur qu'elles n'en ont réellement; en un mot nous procéderons par voie analytique. Notre travail ne sera pas ainsi une simple énumération d'opinions dogmatiques qui se sont succédé sur le Saint-Esprit, mais une exposition du développement de cette doctrine, une histoire pragmatique d'un dogme qui a mis plus de trois siècles à se formuler.

La matière à traiter est vaste et difficile : les contradictions, les obscurités, les altérations que l'on rencontre en général dans les œuvres mutilées des premiers pères de l'Église, semblent s'être multipliées à plaisir pour tout ce qui touche à notre sujet : aussi n'avons-nous la prétention ni d'être complet ni d'arriver à des résultats définitifs. Nous ferons nos efforts pour être toujours clair, impartial, et fidèle aux textes dans toutes nos appréciations. Nous serons heureux si notre étude vient à jeter quelque lumière sur une question d'un si haut intérêt.

ÉTUDE PATRISTIQUE

SUR

LA DOCTRINE DU SAINT-ESPRIT

DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES.

Introduction.

I.

Avant d'examiner l'opinion des pères sur le Saint-Esprit, il nous semble utile et logique de rappeler en quelques lignes le sens qu'attachaient au mot *Esprit* les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament[1]. Nous verrons ainsi jusqu'à quel point la doctrine des premiers théologiens chrétiens en se formant et en se développant s'est rattachée à la doctrine primitive des Saintes-Écritures et y a été conforme ou contraire.

D'après l'Ancien Testament les divers changements, les évolutions, les formations qui s'opèrent dans le monde visible, les événements politiques et religieux, les guerres, les fléaux, en un mot toutes les manifestations de puissance, de volonté, d'inspiration sont attribuées à Dieu, mais plus souvent encore à son רוח, à son Esprit. En effet, c'est cet esprit qui plane comme force créatrice et fécondante au-dessus de la matière

[1] L. Büchsenschütz, *La doctrine de l'Esprit de Dieu selon l'Ancien et le Nouveau Testament.* Strasbourg 1840. — T. Beck, *Essai sur l'idée attachée au mot : «Esprit» dans l'Ancien Testament.* Strasbourg 1862.

inerte (Gen. I, 2), qui est le principe de vie pour tous les êtres animés (Job XXXIII, 4) et qui parfois exerce une puissance destructive (Job IV, 8, 9).

Ce רוח de Dieu agit aussi avec une grande puissance sur l'homme, il s'empare de lui tout entier, dans son existence physique et psychique, lui donne des forces nouvelles extraordinaires, l'anime, l'agite, l'excite le pousse à parler, à agir. C'est lui qui lui inspire du courage: les héros Othniel (Juges III, 11), Gédéen (VI, 34), Jephté (XI, 29), Samson (XIII, 25) sont excités et inspirés par lui, quand ils se lèvent pour châtier les peuples ennemis de Jéhovah. C'est encore cet Esprit qui rehausse et fortifie les facultés intellectuelles: Bethsaleel, le constructeur de l'Arche d'alliance fut rempli de l'Esprit de Dieu, *en industrie*, *en intelligence*, *en science pour toutes sortes d'ouvrages* (Ex. XXXI, 2, 6). Il éclaire les Juges (Juges III, 10), rend les princes aptes à gouverner (Nomb. XI, 17), procure l'esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil et de force (Es. XI, 2) et inspire la crainte de l'Éternel.

Ce רוח אלהים agit encore d'une manière toute spéciale sur une classe d'hommes destinés à servir plus particulièrement l'Éternel, sur les prophètes; il les inspire, les fait prophétiser, et tomber en extase, en vision (Ezéch. I, 28; Daniel X, 8, 9), de sorte que parfois les prophètes semblent n'être que les instruments passifs du רוח; cependant, en général, ils ont conscience de leur état, et prononcent sous l'inspiration prophétique des discours d'une haute éloquence.

D'après ce rapide examen, il nous sera facile de saisir la nature de ce רוח de Dieu. Qu'il se manifeste dans le monde extérieur ou chez les individus, cet

Esprit, nous le voyons, est une force divine agissante, créatrice, une puissance communiquée à l'homme, une action qui vient de Dieu. Le רוח אלהים dans les prophètes, c'est Dieu lui-même qui parle par leur organe, c'est l'Éternel qui communique sa volonté à ses serviteurs, qui les inspire, qui les fait prophétiser. En effet, lorsque les prophètes sont saisis par l'Esprit, lorsqu'ils donnent leurs oracles, ils les font précéder de ces formules : Telle est la parole qu'a dite Jéhovah. — Écoutez la parole de Jéovah etc.

L'Esprit de Dieu, d'après l'Ancien Testament, n'est donc pas autre chose que Dieu lui-même.

Par cette expression de רוח mise à la place de אלהים, « le langage biblique veut rendre plus concrète, plus vivante une idée essentiellement abstraite, et hors de la portée de l'intelligence humaine, l'idée de Dieu[1]. » On ne saurait donc voir un principe métaphysique, dans cette expression si naturelle au genre de la langue hébraïque.

II.

Il y a une liaison intime et étroite entre l'Ancien et le Nouveau Testament, surtout pour tout ce qui touche à la partie dogmatique de l'enseignement chrétien. Les dogmes de la nouvelle alliance ont leur racine dans l'ancienne; aussi « vouloir et prétendre pouvoir se passer des saintes lettres d'Israël, c'est se condamner à ne jamais comprendre la genèse historique du christianisme[2]. »

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852.

[2] A. Weber, *De l'Économie du Salut.* Strasbourg 1863.

Nous venons de voir quel sens attachait au mot רוח l'Ancien Testament, nous allons reconnaître que le *πνευμα θεου* du Nouveau répond exactement à l'expression hébraïque, et en a toutes les significations.

Comme le רוח, le *πνευμα θεου*, ou *πνευμα άγιον*, ou encore *πνευμα Χριστου*, est une force, une puissance, une vertu par laquelle Dieu opère (Matth. I, 18, 20; 2 Pierre I, 21; Rom. IX, 1; XIV, 17; XV, 16; 1 Cor. XII, 3; 2 Cor. VI, 6; Actes I, 2 etc.), un principe purificateur des âmes (1 Cor. VI, 11; Jean III, 5; 1 Pierre III, 18), un don (Luc XI, 13; Rom. V, 5; Jean XX, 22; Actes VIII, 15 etc.), un ferment qui excite la saine activité de l'homme vers tout ce qui peut l'élever à Dieu (Éph. V, 8).

Il donne de l'énergie à la volonté (2 Tim. I, 7) nous fait connaître la vérité (2 Cor. II, 14, 15) et agit autant sur l'intelligence que sur le sentiment (Jean XVI, 13). Il est comme un élément qui, à proprement parler, *remplit* celui qui le reçoit (Luc I, 15, 41, 67; IV, I). Jésus était *rempli* du Saint-Esprit lorsqu'il alla au désert subir la tentation.

Nous trouvons aussi cette expression dans l'Ancien Testament (Deut. XXXIV, 9). Josué fut *rempli* de l'Esprit de sagesse.

Le *πνευμα άγιον* est le même Esprit que le רוח אלהים dans les prophètes. C'est par le *πνευμα άγιον* que David a parlé (Marc XII, 36; Actes I, 16). Saint Pierre (1re Épît. II, 12) nous dit que c'était le *πνευμαχ Χριστου* qui inspirait aux prophètes de l'ancienne alliance leurs prophéties, or le *πνευμα θεου* et *πνευμα Χριστου* sont pris l'un pour l'autre dans le Nouveau Testament.

Agabus (Actes XI, 28) prédit *δια του πνευματος* la grande disette qui arrivera sous Claude. Comme dans l'Ancien Testament, le *πνευμα θεου* est en particulier avec les hommes dévoués spécialement à la cause de Dieu et à l'avancement de son règne sur la terre : les apôtres de même que les prophètes attribuent tout ce qu'ils font au Saint-Esprit qui est en eux.

Le Nouveau Testament, où nous rencontrons bien plus souvent le *πνευμα άγιον* à cause du rôle important qu'il joue dans l'économie du salut, le Nouveau Testament nous montre encore le Saint-Esprit comme un *baptême*, comme une *onction* (Matth. III, 11; Marc I, 8; Jean I, 33; 2e Épît. II, 20, 27; Actes I, 5; XI, 16; X, 38).

D'après tous ces passages on peut dire qu'en thèse générale les écrivains du Nouveau Testament, quand ils parlent de l'Esprit de Dieu, s'en tiennent à la notion de l'Ancien Testament. Pour eux, le Saint-Esprit c'est Dieu dans ses révélations, c'est le principe de vie et d'activité qui remplissait Jésus-Christ, c'est l'action émanente de Dieu dans l'homme, action par laquelle le pécheur est sanctifié et amené dans la voie du salut. Qu'ils appellent cet esprit *πνευμα θεου* ou *πνευμα Χριστου*, *θεος* est toujours le moteur et la dernière raison de tout ce qui se fait. Le côté métaphysique de la question leur est étranger. A peine trouvons-nous dans saint Paul quelque trace de cette spéculation théologique qui, comme nous allons le voir, prit de si grands développements dans les écoles. Nous ne pouvons pas en dire autant de saint Jean. Chez cet écrivain sacré il est impossible de ne pas reconnaître plus que des tendances à faire de la personnification de l'Esprit de

Dieu, une théorie, un fait métaphysique, un dogme enfin [1].

A côté d'un grand nombre de passages [2] qui militent contre la personnalité du Saint-Esprit, nous en trouvons plusieurs [3] qui soutiennent cette personnalité. Ces deux séries de formules, si divergentes, ne peuvent s'expliquer qu'en attribuant, comme le dit M. Reuss, la première aux idées anciennes et populaires, non remaniées encore par la réflexion philosophique; la seconde, à cette métaphysique que saint Jean avait empruntée à la philosophie alexandrine.

Nous assistons ainsi pour la première fois à un travail de la réflexion sur la doctrine du Saint-Esprit. Jean est le premier qui semble identifier le Saint-Esprit avec le logos (Év. XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7; 1re Épît. II, 1).

Les Pères apostoliques [4].

La doctrine religieuse de Jésus était essentiellement pratique; ce qu'il enseignait de l'Esprit saint avait uniquement un but moral. Ses premiers disciples l'imitèrent, et pendant longtemps toute spéculation demeura étrangère à la doctrine du Saint-Esprit. Chez les pères apostoliques nous trouvons les mêmes tendances pratiques.

[1] C'est à saint Jean que l'Église a emprunté les éléments de sa formule trinitaire, parce que, en effet, ces éléments ne se trouvaient nulle part aussi clairement indiqués (Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, vol. II, p. 495).

[2] 1re Épît. IV, 12; II, 20, 27; Év. IV, 23; XX, 22; I, 33; VII, 39 etc.

[3] Jean XIV, 26; XVI, 13; XIV, 16 etc.

[4] Nous citons les *Pères apostoliques* d'après l'édition de Dressel· 1857.

Barnabas, contemporain des apôtres, à l'épître duquel on reconnaît la plus haute antiquité [1], est sobre de toute spéculation. Il n'entre pas dans de longues recherches sur la place occupée par le Saint-Esprit et sur sa nature; il se contente de dire, d'après l'enseignement des apôtres, que par Christ il se fait une nouvelle effusion d'esprit, que par lui il s'est produit une nouvelle vie créatrice, laquelle fait de nos cœurs un temple du Saint-Esprit et de Christ (Épît. XVI). L'esprit n'est autre que Dieu en Christ, et la chair de Christ n'était que le σκευος (XI), l'enveloppe de l'Esprit, destinée à rendre supportable aux hommes l'éclat de la divinité (V). En somme, nous ne trouvons rien de bien précis chez cet auteur.

Clément Romain [2] (mort vers 102) se place absolument au même point de vue, et se montre tout aussi peu explicite sur cette doctrine. Il enseigne que le Saint-Esprit est répandu sur tous les croyants, les purifie, les sanctifie et par là les amène au salut; cet esprit est en outre l'esprit de grâce qui en Christ devient le lien unissant les différents membres de l'Église (1 Cor. II). Dieu nous le donne et nous l'enlève quand il veut (1 Cor. XXI). Les apôtres allant annoncer l'évangile sont soutenus et fortifiés par lui (*id.* XLII). C'est donc toujours au point de vue pratique que cet auteur parle du Saint-Esprit.

Les lettres d'Ignace (mort 116), la lettre de Poly-

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, vol. II, p. 558.

[2] Nous ne consultons que la première Épître aux Corinthiens, le seul ouvrage connu qu'on soit fondé à lui attribuer. Il l'a écrite, dit-on, en 68-69. C'est donc le document le plus ancien après le Nouveau Testament.

carpe (mort 161) aux Philippiens, les actes de son martyre[1] et l'épître à Diognète, tous ces documents plus ou moins authentiques du siècle apostolique ne nous apprennent absolument rien de nouveau sur le Saint-Esprit. Cet enseignement tient une très-petite place dans ses écrits, et là où il en est question, il y règne un vague excessif.

Seul, l'auteur du *Pasteur d'Hermas* nous présente des idées toutes particulières sur le Saint-Esprit. Selon lui, le divin dans le Christ est le Saint-Esprit; c'est là l'opinion qu'il exprime très-clairement dans un passage de ses *Similitudines* (V, 2), où il parle d'un vignoble qui avait été mis en très-bon état par un serviteur fidèle. Pour récompenser son serviteur, le maître décida qu'il serait le cohéritier de son fils et donna avis de cette décision à son fils et à un confident. Quelques jours après, le maître envoya à son serviteur des mets pris de sa table; mais le serviteur n'en accepta qu'autant qu'il en avait besoin pour le moment, et partagea le reste entre les autres serviteurs; cette noble action ne fit que confirmer la décision du maître, et le fils et ses amis l'en louèrent encore davantage. Hermas lui-même ajoute immédiatement l'explication de la parabole. « Le maître du vignoble est celui qui a créé et accompli toutes choses et leur a donné sa force et sa puissance; le *Fils est le Saint-Esprit,* le *serviteur est le Fils de Dieu,* le vignoble est le peuple qu'il a sauvé etc.» L'auteur du *Pasteur d'Hermas* expose encore la même opinion dans un autre passage qui est plus bref.

[1] L'auteur de *La relation du martyre de Polycarpe* ne mentionne que le Père et le Fils. C'est un manuscrit postérieur qui ajoute le Saint-Esprit.

« Je veux t'expliquer, dit-il, ce que l'esprit, qui t'a parlé sous la forme de l'Église, t'a montré : *cet esprit c'est le Fils de Dieu* » (*Simil.* IX, 1).

Pour cet auteur le Saint-Esprit est le véritable Fils de Dieu ; or comme l'homme Jésus obéissait constamment au Saint-Esprit, Dieu l'a fait cohéritier de celui-ci ou du Fils, et c'est ainsi que le Christ est aussi devenu Fils de Dieu. Ces idées sont remarquables, dit Gieseler[1], non-seulement parce qu'elles identifient le Fils et le Saint-Esprit, mais encore parce qu'elles ne regardent pas comme une union personnelle l'union de l'humain et du divin en Jésus.

Plusieurs autres passages dans *Hermas* nous montrent le Saint-Esprit comme la source de la prophétie, la source de la vie nouvelle, l'impulsion vers le repentir ; il est l'esprit de vérité et de pureté (*Mandat.* X, 3).

En résumé, les pères apostoliques tendent vers l'édification ; nous ne trouvons chez eux aucune définition plus précise relativement au Saint-Esprit que dans les écrits du Nouveau Testament. Aussi ce serait complétement méconnaître l'esprit de ces pères que de s'efforcer de faire ressortir de leurs écrits des formules et des expositions systématiques sur la doctrine du Saint-Esprit ou tout autre dogme semblable.

Pères apologètes.

Cependant la spéculation chrétienne ne tarda pas à faire un pas avec les pères apologètes. En but aux attaques des juifs, des païens et des gnostiques, le christianisme trouva des défenseurs parmi des philosophes

[1] *Histoire des dogmes*, traduit par Bruch et Flobert. 1863.

convertis. Ces nouveaux prosélytes, pour la plupart disciples de Platon, transportant dans l'étude de la doctrine chrétienne les méthodes auxquelles ils étaient accoutumés, se servirent de la philosophie pour défendre et justifier le christianisme. C'est ce qui nous explique comment les différents systèmes philosophiques ont diversement contribué à la naissance et au développement des dogmes.

Au premier rang des apologètes figure Justin Martyr (né vers 89, mort 164), sur le modèle duquel, sauf quelques légères divergences, se sont moulés les autres apologètes, Tatien, Athénagore et Théophile. Nous étudierons donc surtout les opinions professées par Justin Martyr.

Arraché par la puissance de l'Évangile aux doutes de la philosophie, Justin ne jeta point le manteau de philosophe. Bien au contraire, il conserva un saint respect pour Platon, dont la philosophie est à ses yeux la *seule qui puisse conduire à la foi* (Tryph. 103), et l'on peut dire que ce fut beaucoup plus sous l'inspiration de Philon que sous celle des écrivains du Nouveau Testament qu'il formula ses doctrinces. Aussi trouvons-nous dans son enseignement relatif au Saint-Esprit, enseignement du reste très-peu précis, des éléments spéculatifs.

Pour lui, comme pour Philon, le Saint-Esprit c'est l'esprit prophétique, principe de toute connaissance, à la source duquel le chrétien puise les inspirations de sa foi (Ap. I, 16, 44, 53; Dial. c. Tryph. 32, 56).

Mais à côté de ces passages, où Justin semble concevoir le Saint-Esprit comme un attribut divin, nous en trouvons plusieurs qui conduisent à une complète iden-

tification du *πνευμα* avec le *λογος*. Effectivement, s'il est dit quelque part (Ap. I, 38) que l'esprit prophétique a annoncé par les prophètes les événements à venir, il est dit ailleurs (Ap. I, 44) : « Les prophètes ne reçoivent leur inspiration *d'aucun autre que du Logos divin.* Le *πνευμα* (Tryph. 56) et le *λογος* (Ap. I, 18) sont tous deux donnés comme *δυναμις θεου*. Il ne peut enfin subsister le moindre doute lorsque Justin déclare en tout autant de termes (Ap. I, 33) qu'il n'est pas permis, suivant les révélations de Moïse, *de tenir autre chose pour l'esprit et la puissance de Dieu que le Logos premier né de Dieu.* Ajoutons que le silence gardé sur la génération du *πνευμα*, tandis que nous avons de nombreux passages concernant celle du Logos, viendrait à l'appui de notre assertion. Et pourtant voici deux passages où Justin paraît assigner à l'Esprit une place particulière. Dans l'un (1 Ap. 13) il parle du *πνευμα προφητικον ἐν τριτῃ ταξει*, et dans l'autre (1 Ap. 6) il dit : « *Nous adorons Dieu, son Fils, l'armée des bons anges, πνευμα το προφητικον.* Comment expliquer cela? Justin fait-il du Saint-Esprit une personnalité distincte? Nous ne le pensons pas; et voici pourquoi.

Dans le soixante-cinquième chapitre de son dialogue avec Tryphon, lorsque son adversaire cite le passage d'Esaïe (XLII, 8) : « *Je suis l'Éternel et je ne donnerai pas ma gloire à un autre*, » pour prouver que le Logos ne peut pas prétendre à une adoration divine puisque Dieu seul y a droit, Justin répond que par ces mots Dieu veut dire : je ne donne ma gloire à nul autre qu'à celui qui est la lumière des nations, c'est-à-dire Jésus-Christ. Il résulte clairement de ce passage, dit Gieseler, que Justin ne peut pas avoir conçu le Saint-

Esprit comme une *troisième personne* divine, car autrement il aurait dû l'y mentionner comme un objet d'adoration divine.

Dans le passage que nous venons de citer où Justin place le Saint-Esprit *ἐν τριτῃ ταξει*, nous ne verrons donc qu'une réminiscence de la formule du baptême et nullement une allusion à la personnalité divine du Saint-Esprit.

En résumé, nous croyons que pour Justin, le Saint-Esprit était une *δυναμις θεου* : c'est évidemment comme tel qu'il faut l'envisager dans le passage (1 Ap. VI), où le *πνευμα προφητικον* se trouve à côté des anges, passage que certains théologiens ont interprété de manière à faire dire à Justin que le *πνευμα* est un ange supérieur. Le père considère le *πνευμα* comme un messager de Dieu, comme la force divine entrant en activité dans les révélations, inspirant les prophètes, se communiquant aux chrétiens, c'est pour cela qu'il le nomme toujours *πνευμα προφητικον*.

Mais comme il attribue les mêmes fonctions, les mêmes qualités au Logos et qu'il n'établit jamais d'une manière dogmatique la différence entre le *λογος* et le *πνευμα*, on peut conclure, non sans raison, que loin d'aboutir à une trinité de personnes, Justin Martyr tombe dans une espèce de *διας*, si nous pouvons nous exprimer ainsi.

Son disciple Tatien (172 après J.-C.), tout en professant les mêmes doctrines que son maître, apporte un esprit plus philosophique dans sa manière de concevoir le christianisme. Pour lui, le Saint-Esprit est bien encore une force agissante, mais sans indépendance propre, comme le prouvent les expressions de *θεος δια*

του πρεσβευοντος πνευματος (XXV, Tatien, c. Græc. édit. Worth, Oxford, 1700) de πνευμα διακονος του πεπον θοτος θεου (XXII). Seulement ce que Justin appelle λογος, Tatien le désigne du nom de πνευμα. Dieu est avant tout πνευμα : partout donc où sont déposées des semences de l'essence divine, c'est au πνευμα qu'il faut les rapporter. De là l'assertion que le λογος est *Esprit issu du Père* (X) : de là l'idée platonicienne d'un πνευμα répandu dans tous les êtres de la création, divers dans ses manifestations, mais un dans son essence (XX). Si Tatien, lui aussi, semble identifier le πνευμα avec le λογος, pas un passage chez cet écrivain ne conduit à la personnalité du Saint-Esprit. On connaît, du reste, ses tendances monarchiennes.

Athénagore (vers 160) porte dans le dogme le même esprit philosophique que Justin, avec plus de clarté et une érudition supérieure. Vivant à une époque où les problèmes théologiques les plus divers étaient agités, grâce aux partis monarchiens anti-trinitaires et trinitaires idéalistes, à une époque où la question τι το πνευμα? comme il le dit lui-même (Legat. pro Christ, Oxford, 1682, p. 49), se posait peut-être pour la première fois d'une manière aussi catégorique, Athénagore apporte dans ses réponses une précision jusqu'alors inconnue, et nous dit sans détour, sans obscurité, ce qu'il entend par le Saint-Esprit. Pour lui, le Saint-Esprit est *une* δυναμις, *une émanation de Dieu s'échappant de son foyer et y retournant comme la lumière au soleil* (41). Il a pour fonction d'inspirer les prophètes (30), aussi est-il appelé du nom de πνευμα προφητικον : il cimente par sa puissance l'union immanente du Père et du Fils (38) et se trouve associé à la

direction de l'univers (25). Qui pourrait conclure à la personnalité du Saint-Esprit d'après Athénagore? et pourtant l'Église ne l'anathémisa point alors! Cette doctrine marque un progrès sensible dans la théologie, car elle essaie déjà de définir.

Avec Théophile d'Antioche (mort 181), le dernier des pères apologètes, nous retombons dans la spéculation. Emporté sans doute par cette passion des questions métaphysiques alors universelle en Orient, ce père introduit dans la théologie chrétienne, non-seulement des éléments philosophiques, mais de vrais principes théosophiques et semble ainsi perdre de vue le côté pratique de la religion de Christ.

Pour la première fois nous rencontrons chez lui l'expression de *τριας*[1] quand il parle des trois objets de l'adoration chrétienne. Cela ne doit pas nous étonner: il était difficile, en effet, que les docteurs chrétiens, sortis d'écoles où on leur enseignait soit la trinité de Philon, soit la trinité néo-platonicienne, ne saisissent pas une analogie entre les formules métaphysiques de ces écoles et la formule du baptême. Pour Théophile ces trois objets d'adoration sont: *θεος, ὁ λογος αὐτου* et *ἡ σοφια αὐτου*: nous croyons donc qu'il remplace le *πνευμα* de la formule chrétienne par la *σοφια*. Cette Sophia, comme le *πνευμα προφητικον* des pères apologètes précédents, a pour mission d'inspirer les

[1] La plupart des anciens systèmes de philosophie religieuse ont eu leur trinité. Trinité des Indous, des Égyptiens, des Perses, celle que Platon avait peut-être empruntée à ces divers systèmes (ἀγαθον, νους, ψυχη). Trinité de Philon (το ὠν, λογος ἐνδιαθητος, λογος προφορικος). Trinité des Kabbalistes (Verbe, Intelligence, Fils). Trinité néo-platonicienne (το ὠν, νους, ψυχη).

prophètes (I, 19), elle est la source de vie dans la création, le principe vital du *παν*.

Théophile nous dit aussi que Dieu a par sa sagesse[1] engendré le Logos, et il semble croire que le *πνευμα* ou la *σοφια*, n'est autre chose que le principe révélateur du *θεου*.

Mais chose singulière pour un système trinitaire, et qui nous montre combien Théophile est fidèle à reproduire le vague des opinions anciennes, ces mêmes attributions sont données au Logos, le Logos est confondu avec la Sophia et l'action du Logos et de la Sophia se manifeste simultanément. Que l'on en juge par ce passage (II, XIV) traitant de la création du monde. « *Dieu eut le Logos pour artisan de ses œuvres et fit tout par lui. Ce Logos donc, étant Esprit de Dieu, commencement, sagesse et puissance du Très-Haut, descendit sur les prophètes.* »

Nous venons de voir que les prophètes sont bien censés tenir leurs révélations de la Sophia (I, XIX), eh bien, c'était au Logos, dit Théophile, que Moïse servait d'organe (II, XIV).

Que conclure de tout cela, sinon que Théophile d'Antioche, comme Justin Martyr, identifie le *λογος* et le *πνευμα*, que malgré son terme de *τριας* il n'a jamais regardé le Saint-Esprit comme une personnalité distincte, et que sa trinité, si trinité il y a, ne peut être qu'une trinité de révélation?

Si maintenant nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur la doctrine du Saint-Esprit professée au deuxième siècle par les pères apologètes, nous voyons combien

[1] *Ad Autolycum*, II, ch. 10, édit. Wolf. Hambourg 1724.

le vague et l'obscurité qui régnaient au temps des pères apostoliques, ont de peine à se dissiper. Se plaçant à un point de vue plus spéculatif il est vrai, que Barnabas, Clément, Hermas, les pères apologètes n'en arrivent pas moins à concevoir le Saint-Esprit comme une force divine, comme le principe de vie et d'activité de Dieu, qui se révèle dans le monde et qui déjà remplissait Christ : en un mot ils en font un attribut divin et jamais une personne distincte.

Mais comme le Logos faisait tout spécialement le sujet de leur spéculation, était l'objet unique de leurs études et de leurs discussions, ils furent portés à identifier le πνευμα avec ce Logos qui leur semblait jouer le même rôle dans la révélation et posséder les mêmes qualités divines : dans l'activité du Logos ils impliquaient toute celle du Saint-Esprit; en d'autres termes, l'Esprit qui était dans le Logos ou le Logos était pour eux une seule et même chose. De là le rôle presque insignifiant que joue la doctrine du Saint-Esprit au deuxième siècle[1].

Voyons si en Occident, les docteurs chrétiens parviennent à mieux déterminer cette doctrine.

Pères latins.

En quittant le monde grec pour venir contempler la pensée chrétienne chez les pères d'Occident, on pourrait s'attendre à un spectacle nouveau. Sur ce sol où la philosophie n'avait pas encore pris racine, la théologie semblerait devoir revêtir des formes nouvelles, et les

[1] Dans les controverses monarchiennes de cette époque, la question du Saint-Esprit est complétement mise de côté.

conceptions du christianisme devraient différer de celles professées par des docteurs sortis des écoles philosophiques d'Orient.

Et cependant le premier père qui s'offre à notre étude, *Irénée*, reproduit à peu près dans les mêmes termes la théologie des pères apologètes, telle que nous venons de l'esquisser.

Disciple de Polycarpe, élevé au milieu des souvenirs et des doctrines de saint Jean, Irénée avait quitté, jeune encore, l'Asie-Mineure pour se rendre en Gaule. Prêtre, puis évêque à Lyon, il ne cessa d'entretenir avec sa première patrie des relations toutes théologiques et se mêla activement aux agitations religieuses dont elle était le théâtre. (Il écrivit en grec un traité sur les hérésies, où il attaque avec vigueur les gnostiques, leur opposant *la vraie foi chrétienne*).

D'après les ouvrages d'Irénée, nous voyons que les pères apologètes lui étaient familiers, particulièrement Justin, qu'il cite à plusieurs reprises et pour lequel il semble professer un grand respect.

Tous ces faits servent à nous expliquer certaines ressemblances que nous pourrons rencontrer entre les doctrines de l'évêque de Lyon et celles des pères apologètes. Vivant à une époque où venaient se poser chaque jour de nouveaux problèmes théologiques, où le gnosticisme luttait avec énergie et comptait déjà de nombreux partisans ; subissant l'influence de son maître, de sa patrie et des théologiens grecs, Irénée ne pouvait pas échapper à la spéculation chrétienne ; mais, esprit plein de mesure et de sagesse, il s'appliqua toujours à maintenir le christianisme entre deux tendances contraires qui pouvaient également compromettre sa des-

tinée, l'une en l'isolant du monde grec, l'autre en l'y absorbant.

Sa manière de concevoir la doctrine du Saint-Esprit va nous le prouver.

Si, comme Justin Martyr, Irénée se sert du terme philosophique de *sagesse* pour désigner le Saint-Esprit, si comme Théophile il paraît vouloir établir un rapport trinitaire entre le Père, le Fils et l'Esprit quand il dit : « Ministrat ei (Patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua id est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli » (Rom. IV, 7); d'un autre côté nous rencontrons une foule de passages où Irénée se place vis-à-vis du Saint-Esprit au point de vue pratique.

Ainsi, dans le passage même que nous venons de citer, passage qui nous montre clairement un rapport de subordination, les mots de *figuration*, *forme*, *apparence*, *manifestation et sagesse* prouvent que chez l'évêque de Lyon le Saint-Esprit est considéré comme principe de la révélation de Dieu.

En d'autres endroits, l'esprit est appelé *ministerium* et *manus Dei* (Rom. IV, 20). Il est désigné comme Esprit de vie de la création, comme principe immanent dans la création et le royaume de Dieu, il est la partie sanctifiante et régénératrice de l'être humain, la partie susceptible d'un progrès et d'une élévation continuelle; de même que l'Esprit a habité en Christ et s'est fondu en sa nature, de même il s'unit à l'homme et relève la dignité de sa chair (V, IX, 3).

Descendu et comme incorporé en Christ, il s'est habitué avec lui à reposer sur les hommes, à habiter parmi eux; il exécute en eux la volonté du Père et les

renouvelle (III, XVII, 1). L'Église est maintenant la souveraine dispensatrice de l'Esprit, dont la communication procède de Christ (III, XXIV, 1). Le Saint-Esprit est une onction « unxit Pater, unctus est Filius, *in spiritu qui est unctio* » (III, XVIII, 3). (Comp. avec 1 Jean, XI, 27.)

Tous ces passages sont bien propres à nous faire dire qu'Irénée ne croyait pas à la personnalité du Saint-Esprit, et devant cette déclaration : « Deus, totus mens, totus ratio, et totus spiritus sperans, » il nous semble impossible de douter. Jamais Irénée ne donne le nom de Dieu à l'Esprit; il fait remarquer, au contraire, que ce nom n'appartient qu'au Père et au Fils (III, 6).

Si donc nous rencontrons chez Irénée quelques éléments spéculatifs empruntés aux écoles grecques, nous devons dire que c'est surtout au point de vue pratique qu'il conçoit le Saint-Esprit. Aussi ne saurions-nous lui demander une définition claire et précise de cette doctrine.

Tertullien.

Importées de Rome, les doctrines monarchiennes ne tardèrent pas à envahir l'Afrique, où la vie et la science chrétienne avaient déjà pris de grands développements. Mais à Carthage même elles rencontrèrent un rude adversaire dans Tertullien, prêtre de cette ville.

Voyant les dogmes de l'Église menacés, et les idées montanistes qui lui étaient chères attaquées, il s'arma de toute son éloquence et de toute sa fougue pour combattre Praxéas, chef des monarchiens à Rome et adversaire du montanisme. Là, comme partout, Tertullien apporta cette passion qui le poussait à exagérer

les doctrines qu'il opposait aux doctrines hérétiques. Les monarchiens érigeaient en article de foi principal la croyance en un seul Dieu, un de substance, un de puissance, un sourtout de personne ; les dénominations de *Père*, de *Fils* et de *Saint-Esprit* n'avaient pas d'autre valeur pour eux que celle d'épithètes, de désignations diverses appliquées suivant le temps au même Dieu. Tertullien aussitôt accentue la personnalité du Fils et par suite celle du Saint-Esprit.

C'est chez ce père, en effet, que nous trouvons pour la première fois des déclarations aussi précises sur la personne du Saint-Esprit. « Autre, dit-il, est le Père, autre est le Fils, autre est le Saint-Esprit » (Adv. Prax., 9).

Le Saint-Esprit selon lui est le troisième en rang : « Là où il y a un second, dit-il, il y en a deux, là où il y a un troisième il y en a trois; le troisième c'est le Saint-Esprit : il est le troisième après Dieu et le Fils comme le fruit qui procède de l'arbre est le troisième depuis la racine: il est pour ainsi dire un canal sortant du fleuve, le troisième à partir de la source (Adv. Prax., 28).

Tertullien fait procéder l'Esprit du Père par le Fils: « Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium (Adv. Prax., 4). Dieu a produit le Logos, comme la racine produit la tige, et le Saint-Esprit est provenu du Logos, comme le fruit provient de la tige (Adv. Prax., 8). Il ajoute que l'Esprit est un rayon, une partie de Dieu, mais *par le Fils* (Adv. Prax., 9). Le Saint-Esprit, d'après Tertullien, est donc né par voie d'*émanation* et subordonné au Père et au Fils.

Malgré sa haine pour les philosophes et la philosophie (*hæreticorum patriarchæ sunt philosophi*, dit-il, dans son Ap. 47), nous voyons que le prêtre de Carthage a évidemment emprunté sa théorie d'émanation au gnosticisme. Il en a lui-même conscience puisqu'il se croit obligé de plaider la légitimité de sa doctrine en disant que ce sont les gnostiques qui ont tiré cette théorie de la saine doctrine orthodoxe en la falsifiant (Adv. Prax., 8).

On ne doit pas s'étonner d'ailleurs de rencontrer chez Tertullien des tendances si prononcées à personnifier le Saint-Eprit. Il était disciple de Montanus, et chez les montanistes le Saint-Esprit jouait un rôle important. Il nous semble utile de rappeler en quelques lignes cette doctrine qui évidemment exerça une grande influence sur la formation du dogme du Saint-Esprit.

Les montanistes prétendaient que les révélations directes de Dieu sont des actions du Saint-Esprit, qui avait parlé dans le temps par la bouche des prophètes, et qui sous le nom de Paraclet avait été promis par Christ non-seulement aux apôtres, mais aussi aux autres chrétiens. Le Fils était venu révéler la vérité qui sauve; l'Esprit, son vicaire, a eu charge de faire marcher les croyants suivant les préceptes de cette vérité. Il doit révéler des commandements et des dogmes que le Seigneur lui a confiés, fixer les doctrines encore flottantes, par exemple la résurrection de la chair (*de res. carn.*, 3), apporter la lumière dans les questions obscures (Adv. Prax., 2), mais surtout dicter les lois d'une morale rigoureuse (De Mon., 14). Les prédicateurs montanistes sont seuls les vrais organes de l'Es-

prit divin; ils tombent dans des extases ou des rêveries, au milieu desquelles des oracles échappent de leur bouche et des révélations leur sont communiquées tant sur la morale que sur le dogme (Adv. Marc. IV, 22; V, 8; *de An.*, 9). L'Église issue en ligne directe du Paraclet, s'identifie à lui, et seuls les membres de cette Église ont droit aux inspirations du Saint-Esprit. Les montanistes font donc du Saint-Esprit un être divin, mais impassible, qui demeure en quelque sorte étranger à l'homme, ne le pénétrant jamais de son influence intime et régénératrice, dictant des lois aux fidèles, des oracles aux élus, mais ne souffrant ni des fautes de l'homme ni des jugements de Dieu (*de An.*, 11).

D'après cet exposé il nous semble impossible de refuser la personnalité au Parcelet des montanistes, ce serait méconnaître l'importance que ces hérétiques lui imputaient.

Tertullien, d'ailleurs, nous parle de la substance propre du Saint-Esprit (*de carn. chr.*, 3) et insiste à deux reprises sur la forme de colombe qu'il avait revêtue jadis (*de Bapt.*, 8).

Nous rencontrons, il est vrai, certains passages, certaines expressions qui semblent compromettre cette personnalité. Ainsi, en parlant du Saint-Esprit, Tertullien se sert de cette expression, *tertium nomen divinitatis :* il l'appelle un don (*de Bapt.*, 7), une onction (*de Bapt.*, 10). De plus, comme le fait très-bien remarquer Münter, l'opinion relative à l'origine du Saint-Esprit par le Fils, pourrait donner lieu à supposer que Tertullien regardait tout d'abord le Fils et le Saint-Esprit comme un seul et même être, émané de Dieu au moment de la création et plus tard scindé en deux subs-

tances distinctes au moment où l'Esprit fut accordé aux apôtres ; il nomme, en effet, le Saint-Esprit, l'être spirituel, la nature divine de Christ.

Cette identification du Logos et du pneuma, nous l'avouons, ne cadre guère avec l'idée d'une personnalité distincte. Du reste, nous conviendrons que chez Tertullien comme chez les autres pères on rencontre de nombreuses contradictions sur cette doctrine encore si mal déterminée. Tertullien a le tort d'employer le mot *Spiritus* dans une multitude de sens, ce qui rend très-difficile une définition précise : ainsi Spiritus est pris dans le sens ou d'être spirituel, ou de Logos, ou de substance divine, ou de nature divine de Christ, ou de Saint-Esprit etc., puis comme il avait puisé ses doctrines chez les pères apologètes, chez les philosophes et chez les montanistes, il reproduit les différentes conceptions de ces systèmes sur le Saint-Esprit, sans se rendre toujours bien compte de leurs différences.

Cependant, malgré de nombreux passages peu précis, à sens vague et ambigu, malgré des contradictions réelles, jugeant l'auteur d'après ses tendances, ses sympathies, d'après l'esprit général qui règne dans ses ouvrages, nous concluons que Tertullien croyait à la personnalité du Saint-Esprit, à sa subordination au Père et au Fils, et que la trinité telle qu'il la concevait était une trinité de révélation, puisqu'il dit lui-même qu'il y a trois phases de révélation, dont la phase du Saint-Esprit forme le couronnement (*de An.*, I). Néanmoins Tertullien posait les bases de la doctrine orthodoxe formulée au concile de Constantinople (380).

Quant aux autres pères latins, nous ne ferons que

les citer, la question du Saint-Esprit étant presque entièrement mise de côté par eux. *Hippolyte* (mort 236), disciple d'Irénée et évêque de Portus Romanus, regarde le Saint-Esprit comme une puissance mystérieuse intervenue comme organe dans l'incarnation du Logos et servant à ménager la transition du Logos à la σοφια (*de Ant.*, IV). Ailleurs, il identifie clairement l'Esprit avec le Logos: « Le fils dit: Je suis sorti du sein du Père et je viens. » Or que signifie, dit Hippolyte, ce « je suis sorti du sein du Père, » sinon que la parole a été projetée? Et qu'est-ce qui a été engendré du Père, sinon l'Esprit, c'est-à-dire la parole (*de Ant.*, LXI)? Hippolyte ne personnifie jamais le Saint-Esprit. Comme les pères apologètes et Irénée il se met au point de vue pratique.

Cyprien, évêque de Carthage (248), professe à peu près les mêmes idées que Tertullien son maître. Il n'a rien d'original dans ses opinions sur le Saint-Esprit. Il paraît seulement donner lieu à la supposition qu'il identifie le Saint-Esprit avec le Logos quand il dit: *Le Logos s'engendre lui-même dans le sein de Marie.* Dans tous les cas il subordonne le Saint-Esprit au Père et au Fils: « Le Saint-Esprit, dit-il, est inférieur au Fils, comme celui-ci est inférieur au Père » (Epist., 73).

Novatien, dans son traité *de Trinitate*, s'attache bien plus à prouver la divinité du Christ que celle du Saint-Esprit, de la nature duquel il parle en termes bien peu précis. Il dit seulement du Saint-Esprit qu'il a été promis à l'Église et accordé à l'Église en temps opportun, qu'il parla par les prophètes, qu'il descendit sur Christ sous la forme d'une colombe et qu'il sanctifie les chrétiens (*de Trin.*, 29).

Arnobe ne parle pas du Saint-Esprit.

Quant à *Lactance*, disciple d'Arnobe (280), il est loin de songer à un rapport trinitaire entre les trois personnes ou d'accorder la personnalité au Saint-Esprit. Pour lui le Saint-Esprit n'est pas autre chose que la force vitale qui demeure en Dieu et en Christ et qui émane d'eux. Le Père et le Fils sont un par l'Esprit, *utrique unus spiritus*. Le Saint-Esprit est encore l'élément de vie commun au Père et au Fils. L'Esprit de Dieu ou Dieu c'est la même chose (*Instit. div.*, IV, V, 8, 9). Saint Jérôme, d'ailleurs, dit en parlant de Lactance : *Spiritus Sancti negat substantiam* (Epit. 49, *ad Pammach.*).

Telles sont les opinions des pères latins jusque vers la fin du troisième siècle. Nous voyons combien en général elles manquent de précision, combien il s'en faut encore qu'on soit arrivé à déterminer la place, le rôle et la personne du Saint-Esprit. Les uns semblent croire à la personnalité du Saint-Esprit, les autres la méconnaissent en regardant ce Saint-Esprit comme une *δυναμις*, une force divine qui demeure en Christ et qui par Christ se révèle dans les prophètes et dans les croyants. Ceux qui accentuent le plus la personnalité de l'Esprit subordonnent toujours ce Saint-Esprit au Père et au Fils.

Il y a loin de là au dogme de la Trinité, tel qu'il fut décrété au concile de Constantinople.

Examinons maintenant si la théologie grecque, à partir de la fin du deuxième siècle, contribua plus puissamment au développement de cette doctrine.

Pères alexandrins.

Les premiers pères de l'Église, Justin, Athénagore, Théophile, Irénée, avaient introduit quelques idées grecques dans la doctrine sainte, mais ils l'avaient fait sans méthode et sans système. Ces emprunts, comme dit Vacherot, semblent plutôt des souvenirs d'esprits cultivés, qui ont passé des écoles grecques au christianisme, qu'une combinaison savante et profonde d'idées d'origine différente[1].

Les pères de cette période nous offrent un spectacle tout différent.

Titus Flavius Clemens, natif d'Égypte ou plutôt d'Athènes, était païen; mais doué de pensées élevées il ne tarda pas à secouer le polythéisme et rechercha la vérité dans la philosophie. Il recueillit dans chaque école ce qu'il croyait vrai : mais partout il trouvait des questions sans réponse, des contradictions, des lacunes, en sorte qu'il aspirait toujours à quelque chose de plus élevé et de plus complet.

Ce fut probablement alors que les vertus chrétiennes le conduisirent à étudier l'Évangile. Après un examen libre et réfléchi il se convertit, il avait alors une trentaine d'années. Désireux d'entendre les chrétiens les plus distingués, il voyagea en Grèce, en Syrie, en Palestine et vint se fixer en Égypte où il devint le disciple de Pantenus, le célèbre fondateur de l'école catéchétique d'Alexandrie. Le disciple succéda bientôt au maître, et Clément se mit, comme jadis Philon et Aristobule, à dépouiller tous les autres systèmes pour

[1] *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 1846.

mieux orner le christianisme. Du moins il le para de tout ce qu'il trouva de plus pur chez les philosophes de la Grèce, les sages de l'ancienne Égypte et les gnostiques en face desquels il enseignait[1].

« Ce que j'appelle philosophie, disait-il, ce n'est pas celle du portique, celle de Platon, celle d'Épicure ou celle d'Aristote, c'est tout ce qui est bien dit par chacune de ces sectes, tout ce qui enseigne la vertu, joint à la science : tout cet ensemble éclectique je l'appelle *philosophie* »(Strom. L., I). « Unie à la foi, disait-il encore, la philosophie devient un utile auxiliaire, elle développe l'Esprit, aide à discerner le faux du vrai, complète l'éducation de l'intelligence et montre plus clairement encore le chemin de la vie. »

Si nous insistons ainsi sur la vie et les principes de Clément, c'est que nous avons là la clef de la théologie alexandrine, l'explication des doctrines professées par Clément et son disciple Origène, le vrai point de vue où se placèrent ces célèbres docteurs pour comprendre et interpréter le christianisme.

La doctrine du Saint-Esprit chez Clément ne va pas malheureusement nous faire assister à ce mélange si curieux et si intéressant de la philosophie et du christianisme. En effet, si le docteur alexandrin dans la doctrine du logos se montre disciple de Philon et met en pratique ses théories philosophiques, il abandonne tout point de vue spéculatif lorsqu'il parle du Saint-Esprit; la question est à ses yeux peu importante, aussi tient-elle une très-petite place dans ses ouvrages. Il se borne à représenter le Saint-Esprit comme la

[1] Voir Matter, *Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion*, 1854.

puissance qui réalise dans le monde et transmet à l'âme humaine, les idées du Verbe divin :

« Le Saint-Esprit, dit-il, principe créateur et conservateur de l'univers, image éternelle et visible du Dieu invisible, réalise par son opération les essences pures du monde intelligible » (*Strom.* V, 16).

Clément parle, il est vrai, d'une τριας, mais il a bien moins en vue la position trinitaire du Saint-Esprit que son action sur les prophéties et sur les croyants. Des paroles comme les suivantes ne font pas supposer qu'il ait regardé le Saint-Esprit comme un troisième être divin : « Ὁ κυριος, dit-il, πνευμα και λογος εστι » (*Strom.*, IV).

Le Saint-Esprit est la force du Logos, comme le sang est celle de la chair (*Præd.*, II); il est le bras et la puissance de Dieu. Dieu donne son Esprit à ceux qui le demandent avec ferveur, et le retire à ceux qui s'éloignent de lui. L'Esprit nous aide surtout à arriver à la connaissance de la vérité (*Strom.*, V, VII, XI).

Voilà à peu près les seuls passages où Clément parle du Saint-Esprit; comme on le voit, ce n'est pas en philosophe, mais en chrétien qu'il traite la question.

L'élément spéculatif prédomine bien autrement chez son disciple Origène.

Origène.

Élève de l'école catéchétique d'Alexandrie, déjà mis au courant des principaux sujets philosophiques par Clément, Origène n'en étudia pas moins avec zèle Platon, les Néopythagoriciens, Épicure, et fréquenta les leçons d'Ammonicus Saccas, fondateur du néo-platonisme. Comme son maître, auquel il succéda, il admit

dans son enseignement tout ce qu'il trouvait de bon dans la philosophie en général, mais surtout dans Philon et dans les doctrines d'Orient.

Sous cette influence philosophique si prononcée, Origène est le premier qui arrive à déterminer d'une manière claire et précise l'origine et la nature du Saint-Esprit.

A propos des controverses monarchiennes, on se demandait alors : le *Saint-Esprit est-il créé ou non créé par le Fils?* Cette question fit faire à Origène des recherches dont il consigna le résultat dans son Commentaire sur l'Évangile de saint Jean.

Partant de la création du monde par le Logos, il arriva au problème de l'origine du Saint-Esprit : « Puisque nous savons, dit-il, que tout est créé par le Logos, il nous faut rechercher maintenant si l'Esprit aussi est sa créature : quant à moi, je crois que ceux qui prétendent que l'Esprit est créé, et qui accordent que toutes choses sont créées par le Logos, je crois que ces gens-là sont nécessairement amenés à admettre que le Saint-Esprit est aussi créé par le Logos, et que celui-ci est par suite l'aîné de l'Esprit. Mais quiconque ne veut point admettre que le Saint-Esprit est créé par Christ, doit le dire incréé : car du moment où il regarde le Saint-Esprit comme une créature, il faut qu'il soit créé par le Logos, puisque tout est créé par lui. L'on pourrait me dire que le Saint-Esprit n'a pas une οὐσια distincte de celle du Père et du Fils, ou bien que tout en regardant le Fils comme distinct du Père, on considère le Saint-Esprit comme un avec le Père, puisque dans Matth. XII, 31 nous trouvons réellement une différence faite entre le Fils et le Saint-Esprit. Mais nous

sommes convaincu que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois hypostases, que, outre le Père, aucune des trois n'est incréée : nous devons donc admettre comme une opinion pieuse et vraie que tout est créé par le Logos, et que le Saint-Esprit est ce qu'il y a de supérieur à tout ce que le Père a créé par l'intermédiaire du Fils » (*Comment. in Johan.*, II, 6).

« Je crois, ajoute-t-il, dans ses principes, que le Père qui embrasse toutes choses agit sur toutes les créatures existantes, parce qu'existant par lui-même, il leur confère l'existence et la continuation de l'existence; que le Fils étant subordonné au Père, n'agit que sur les êtres doués de raison, et le Saint-Esprit, qui lui est inférieur, que sur les saints! que la puissance du Père est par conséquent plus grande que celle du Fils, celle du Fils plus grande que celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit plus grande que celle de tous les autres saints. »

Ces passages, que nous pourrions appuyer de beaucoup d'autres semblables, nous exposent on ne peut plus clairement la doctrine d'Origène : pour lui le Saint-Esprit est donc une *créature*, une personnalité distincte, mais *inférieure* au Fils, puisque c'est de lui qu'elle tire son origine.

Nulle part nous n'avons rencontré une telle précision, des affirmations aussi catégoriques, et l'on est vraiment étonné, après avoir vu ailleurs tant de contradictions, d'obscurité et d'hésitation, de trouver cette netteté avec laquelle Origène discute la question.

Mais qui ne reconnaîtrait là la double influence de Philon et de la Gnose? c'est la même pensée et le même langage sur Dieu, sur le Verbe et sur l'Esprit, et comme

les gnostiques, Origène abaisse le Verbe et l'Esprit devant la majesté du Père. Ainsi, grâce à la science grecque, le savant docteur d'Alexandrie finit par convertir en une véritable théorie, la vague doctrine des Écritures sur le Saint-Esprit.

Mais, disons-le, Origène était loin de vouloir faire de ses opinions les dogmes de l'Église.

D'ailleurs, à cette époque la doctrine du Saint-Esprit jouait un rôle si peu important dans le monde théologique, que jusqu'au concile de Nicée (325) l'on put professer sur le Saint-Esprit les opinions les plus diverses et les plus contradictoires, sans que l'Église vous attaquât. Les théories des Praxéas, des Noète, des Théodote, des Sabellius, des Arius, sur ce dogme ne furent jamais condamnées.

Le concile de Nicée mit fin à cet état de chose, en proclamant l'égalité substantielle des trois hypostases, ce qu'aucun des Pères n'avait enseigné pendant les trois premiers siècles, comme nous venons de le voir.

Vu par le président de la soutenance,
Strasbourg, le 22 janvier 1864.
RICHARD.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 26 janvier 1864.
Le Recteur, DELCASSO.